治学之道

“不校校之”的文献学

乔秀岩

(北京大学 中国古代史研究中心, 北京 100871)

一、校读《春秋经传集解》的经验

诸经皆有汉晋古注及唐宋疏义,清人亦有众多论说,近人注解难以取代古人注释。唯独杨伯峻注《左传》以今人注解而具有权威性,作为诵读《左传》的首选,颇属异观。杨注正文往往采用“金泽文库本”,得以纠正宋元版本之失,是其优点之一。而金泽文库本秘藏在日本宫内厅,以往学者难以一睹,杨伯峻不过依据竹添氏《左氏会笺》辗转利用而已。世人皆读之经书文本,所据居然渺茫不可靠,笔者于心殊觉不安,多年前即有影印金泽文库本原书之念头。两年前日本宫内厅开始在网络上公布所藏善本之全本彩色书影,我们终于可以直接核查金泽文库本,可喜可贺。最近开始接触金泽文库本,先跟敦煌抄本做过简单对校,结果十分有趣,不妨介绍有些现象。敦煌抄本有许建平老师整理的文本,见《敦煌经部文献合集》,而当年许老师也只能参考《会笺》,所以杜注未能用金泽文库本相校。

> 僖公五年传注“道国在汝南安阳县南”,八行本以下诸刊本皆如此,金泽文库、敦煌两抄本皆作“阳安县”。
>
> 僖公六年传注“将受死,故衰绖”,八行本以下诸刊本皆如此,金泽文库、敦煌两抄本皆作“受罪死”。
>
> 僖公七年传注“以礼义大望责之”,八行本以下诸刊本皆如此,金泽文库、敦煌两抄本皆作“大望之”。
>
> 僖公七年传注“隐讳亦损盛德”,八行本以下诸刊本皆如此,金泽文库、敦煌两抄本皆作“损德”。
>
> 僖公九年传“秦晋辅之,子将何如”,八行本以下诸刊本皆如此,金泽文库、敦煌两抄本皆作“如何”。
>
> 僖公十年传“子弑二君与一大夫”,八行本以下诸刊本皆如此,金泽文库、敦煌两抄本皆作“杀”。
>
> 僖公十一年传“晋侯平戎于王”,八行本以下诸刊本皆如此,金泽文库、敦煌两抄本皆作“晋平戎”。
>
> 僖公十四年传“公怒止之”,八行本以下诸刊本皆如此,金泽文库、敦煌两抄本皆作“公怒之”。
>
> 僖公十四年传注“亡国之徵”,八行本以下诸刊本皆如此,金泽文库、敦煌两抄本皆作“亡之徵”。

一类是从八行本到阮元刻本的各种刻本,先后相隔数百年而文本无异;一类是金泽文库本与敦煌本,东西相距八千里而文字一致。版刻文字往往都有直接或间接的因袭关系,经书版本均以五代、北宋监本为共同祖本,则诸版文本变异幅度有限,固属自然。相反,抄本随意性很大,随时都有夺衍倒讹的可能性,文本极不稳定。抄本经常包含大量有趣的文本,而我们很难参考利用,因为我们很难辨别哪些文字是有可靠来源的,哪些文字是临时出现的。你以为是很不错、很重要的异文,如果只是抄手一时犯胡涂写错或突发奇想改写的话就毫无意义,因为我们要讨论古代社会传存文本的历史,只有具有社会性的文本才有意义。现在,金泽文库本与敦煌本之间有令人绝望的八千里,绝不可能有直接的因袭、参考关系,而两者显现与刻本不同的共同异文,不得不说是奇迹般的重大现象。西陲与东瀛共同出现的文本现象,不能解释为偶然出现的相同错讹,只能认为是唐代全天下广泛流传的共同文本如此,与此不同的刻本文字恐怕是经过后来的校勘窜改。

上列僖公传注的例子,笔者乍看感觉刻本文

收稿日期:2018 - 05 - 02

作者简介:乔秀岩,男,北京大学中国古代史研究中心兼职研究员。

字更顺,更自然。敦煌抄本与金泽文库本一致的文本是唐代通行的文本面貌,应该更接近杜预原貌,而刻本是后人凭自己“更顺”“更自然”的感觉校改的。这种校改是什么时候发生的?目前无法确知。无论是经传还是注文,都经过五代、北宋的官方校定,然后颁发天下,迅速淘汰唐代以来转抄的文本,南宋以后所有版本都以北宋监本为祖本,看不到唐代抄本的因素。因此我们不妨笼统地认为这些异文大体是五代、北宋或最晚在南宋初,校定监本所产生的。(唐代全天下流传的经书抄本基本上应该都是带注的本子,而不是单独的经传文本。所以《唐石经》建立之后,唐人转抄诵习的经书应该还是传统的带注文本,《石经》没有产生太大的社会影响。只有到五代刻版时,经传正文要以《唐石经》为底本,于是《石经》文本才开始取代传统抄本的文本,称霸天下。)仔细观察敦煌本、金泽文库本的文本,其实都可以理解,并不是错误。因为我们的语言思考习惯离杜预较远,离宋人较近,所以光看刻本文本,很难发现问题,在看不到唐代抄本(或其转抄本)的情况下,无法将经过校改的刻本文本改回唐代通行文本。例如我们熟闻地名“安阳”,容易怀疑“阳安”二字误倒,但只要核查《汉书》即可确定“阳安”不误,知道改作“安阳”是可笑的错误。至于“受罪死”“大望之”“损德”“如何”之类,并没有客观依据,纯属语言习惯问题,依我们目前十分薄弱的历史语言学知识,很难判断孰是孰非。其实这也不是孰是孰非的问题,因为意思是一样的。所以只能先确认“受罪死”“大望之”“损德”“如何”才是早期文本,“受死”“大望责之”“损盛德”“何如”是后人窜改的文本,然后再思考两者之间语言习惯的差异。换言之,我们必须承认我们自己没有能力判断哪一种异文才接近原貌,只有靠唐代抄本才有可能做些推想。这道理实在很简单,历史事实不可能由你思考推论出来,考古遗物可以改变历史认识,历史认识不可能改变考古遗物。可惜经过修炼的学者不能接受自己的无能,即使有时难以判定哪一种异文才“是”,仍然要判断出哪一种异文更“佳”。自古至今,校勘人员的本意都是要“改正”文本。只是他们“改正”的标准是校勘人当时的标准,而不是撰作人之标准,所以文本只会越来越通俗,是不可避免的命运。

经书在某种意义上是宣传政治思想的工具,所以统一文本,使其符合当时文化规范,也是自然的要求。宋代以后,“文以载道”是一种相当普遍的观念。此句应用到文献上,不妨再附加一句“书以载文”。文章不要看修辞技巧,而要看思想内容;版本不要看骨董价值,而要看文本好不好。以往很多人讨论版本,都照此思路,以为文本好才是好版本。所以清代、民国藏书家给宋元版本写的跋,往往举例说明通俗版本有错字,这个版本没有错,作为版本价值的证明。笔者认为这种思路是有问题,没有前途的。说没有前途,是这些人讨论文本的时候,已经知道哪些文本是对的,哪些文本是错的。都已经知道正确文本,你给各种版本评分,不会长你的学问。但问题是,你判断正确文本的根据在版本之外,那到底是什么?凭你的学问?

学问有各种各样的,笔者不否定重点放在政治思想、个人修养等主观内容的学问。但也希望要有尽可能客观的文献文化史学。为了实现客观的文献学,必须将“道 > 文 > 书”的主从关系颠倒过来,应该要用版本来评估文本价值,用文本来评估内容价值。先从版本学的角度认定每一种版本的性质,包括文本的因袭关系,据以评估诸版本不同文本的性质。然后再对校各版本的文本,讨论其间的关系,梳理文本变化的历史情况。对我们来说,文本变化的历史才是真实的,至于异文之间的对错,就看你用什么标准,可以因人而异;“佳”不“佳”更是主观判断,自然受制于学者自己所属文化的标准。就经书版本而言,五代、北宋监本均已亡逸,只有南宋初期官版最接近北宋监本。地方官版下中央官版一等,尤其补版文本通俗化的速度,较中央官本快多了。建本本来都是俗本,不应该与官版相提并论。我们最好能找到多种南宋初期官版,仔细对校,探索其中改动的痕迹,或许可以接近北宋监本的文本。要知道比北宋监本更早的文本面貌,就要靠敦煌、吐鲁番出土抄本和日本传存的古钞本。如果有幸,敦煌、吐鲁番抄本和日传古钞本一致,那不妨假设唐代普遍的文本如此,最有价值,管你认为对不对了。我们要通过这样的文献学研究,探讨文本的历史变化,进而可以

讨论语言、思想的历史变化。不同性质的版本传载不同性质的文本,不同性质的文本反映的是不同时代、不同类型的语言、文化、思想。我们必须采用“书→文→道”的进程,才能客观地讨论文化史。

二、文献要存异

杨伯峻《春秋左传注》是很有近代特色的一部著作。他仍然有“文以载道”思想,只是他的“道”并不是封建道德,而是“历史事实”。他努力将《左传》的记载落实到事实,所以经常用金文与《左传》互证,看到星象、植物、疾病等都一定调出近代科学学名来讲解。又如宣公十年传述陈灵公被杀害云“公出自其厩射而杀之”,《陈世家》云“灵公罢酒出,徵舒伏弩廄门射杀灵公”,集解云:“《左传》曰:‘公出自其廄。’”是裴骃指出《左传》与《陈世家》所言微异,而杨伯峻说裴说不可从,《左传》当以“公出”逗,“自其厩射”四字连读,《左传》所言与《陈世家》一致。正如郑玄采取《三礼》反映同一套礼制思想的假设,据此前提对《三礼》互相矛盾的内容进行各种解释一样,杨伯峻采取《左传》与《史记》反映同一个历史事实的假设,据此前提才做这种注解。其实就算反映同一个历史事实,经过传闻和长期辗转转述,故事内容会有出入才比较正常。裴骃按照当时普通的《左传》理解,指出《史记》与《左传》有所不同,而杨伯峻非要统一,非要说裴骃误读《左传》。

我们也不妨回顾清代学术,很多学者讨论训诂,在汉代以前各类文献中广泛搜罗相关书证,用通假、声讹等说明其本义,是为便理解,磨掉各种文献的文本差异的做法。讨论汉代今古文学,都要将一家经文确定为一种,不容许有异文。这些都是文献学家顾千里曾经鄙视反对的,请参拙文《学抚本考异记》。文献学家要极力保护历史传下来的各种不同文本,极力反对综合不同文本,做统一理解的尝试。因为如果认为古籍都要变成很好理解的统一规范文本的话,等于否定文献的存在意义。我们要看文献,是因为文献上面会有我们意想不到、不好理解的内容,否则冥思苦想,拍拍脑袋即可,不需要依赖文献。

笔者曾读《三礼》贾、孔疏,撰《义疏学衰亡史论》,认为刘炫、刘焯据现实合理性来否定义疏学为学术而学术的议论,义疏学从此无法继续发展。现在看《春秋正义》,则又有一番不同的景色:杜预在《序》中明确说明自己要纠正汉人搀和参考《公羊》《谷梁》,乱立义例的毛病,而作《集解》都做到符合常识,平实合理,没有怪论。然而其中很多合理平实的解释,往往符合《公羊》《谷梁》说法,因为《公羊》《谷梁》也并非处处怪论,对其中合理的内容,杜预没有刻意排斥,正如他反对汉人乱立义例而自己仍做《释例》一样。刘炫将杜预《序》的方法继续推进到极点,对《集解》的很多具体解释,提出了反对意见。如隐公八年传“以泰山之祊易许田”,杜注云:“许田,近许之田。”“许田”地名,经传皆不言在何地,而杜预知“近许之田”者,《公羊》云:“曷为谓之许田?近许也。”是杜预采用《公羊》说。故刘炫非之,认为“许田”不过是一邑名,未必是“近许之田”。杜预以为《公羊》此说并无毛病,可以采用。刘炫以为既然批评《公羊》充满怪论,不足据信,就此细节亦不应采用。若不采用《公羊》,别无依据,不得以为“近许之田”。孔颖达则要一味维护杜预,全面攻击刘炫规杜说,批评刘炫自己也无据,无理取闹。刘炫对杜预提出异义,与敖继公对郑注《仪礼》提出异义,颇有共性。刘炫规杜,敖继公非郑,后人往往以为互相对立,其实刘炫最得杜预本意,敖继公深通郑学奥旨,只是将杜预、郑玄指向的方向纯粹化,走到偏激的地步而已。因此,我们通过仔细探讨刘炫说,能够加深对杜预学说的理解。可惜孔颖达急于维护杜预,否定刘炫,要求经书解释结果的平实稳妥,排除学术讨论的理论纯粹性,致使学术无法继续深化。

笔者曾论《郑王礼说异同》,认为郑玄细分概念,以保留文献的复杂性,王肃用合理的解释,忽略了文献的细节。如果从实用性的角度考虑,无论是礼仪的实践,还是意识形态、政治思想的宣传,经书解释应该要以平实稳妥为佳。所以考虑礼仪实践的王肃反对了过于理论化的郑玄的解释,为统一政权提供解释标准的孔颖达拼命削除了刘炫的偏激。杨伯峻以《左传》为史书,要使之纳入近代化的古代史认识框架中,所以要糅合《史记》、出土材料以及近代科学等因素,努力做

出合理的解释。这些努力,都有其需求,本身可以作为思想史的研究对象,很有价值。不过,必须指出,这些努力都不可避免地带有忽视、消灭文献个性的倾向。

人之常情,接触到陌生的内容,都要用自己熟悉的概念去理解。用已知的概念能做合理的解释,此事算可理解了。所以训诂用大家熟悉的词语置换古文献中的难解词语,佛教传进来就有格义,《尚书》《左传》要能与《史记》相关记载做统一理解是最令人放心的。奇异转换成熟悉,突出的棱角都被磨掉了,世界会太平无事。可是,文献的价值在哪里?我们读文献,岂不希望能接触到意想不到的东西?文献里面看到的尽是早已经熟悉的内容,不很无趣?我们始终要探索那些世界的棱角,在那里求新的意义。

三、价值在尝试理解

研究人类学的列维－斯特劳斯到南美内地接触到从来没有跟白人接触过的土著聚落,曾有如此感慨:“以为我只要成功地猜到这是怎么一回事,他们的奇特性就不复存在,那我大可留在自家的村落就好。抑或,像在这里的情况,他们保有着奇特性,结果,这对我而言一点用处也没有,因为我甚至无法窥得这奇特性的一丝端倪。在全然理解与全然不解之间,我们人类学家是拿什么样暧昧含混的案例当作借口生存下去的呢?”(《忧郁的热带》第三十一章)如果一个人完全融入那个“原始人”的社会,社会、文化、思想都跟他们一样的话,他也已经变成被研究的对象,而不是学者了。或者我们对这些“原始人”的社会、文化、思想可以做到完全理解,譬如只要用计算机翻译一切都可以完整翻译的话,那他们在本质上跟我们自己没什么不同,还有什么好研究的?另一方面,如果他们离我们太远,语言也完全不通的话,我们无法理解他们,他们对我们的意义跟外星人一样。对研究对象彻底同化、彻底理解、彻底不理解,好像都没有意义,那该如何是好?这一问题也适用于文献研究。

笔者喜欢阅读汉唐注疏,是因为感觉到这批文献能给我提供最丰硕的思考材料。宋以后的经学论著,大部分思路都可以理解清楚,而且那些想法我们都太熟悉,提不起兴趣。先秦的材料,包括最近很多学者关注的出土文献,在我看来距离太远,太多需要靠猜的部分,很难理解。中间汉唐的材料,就在完全理解与完全不理解之间,感觉似乎靠自己的努力能够逐渐理解,很受启发。每当理解(尽管或许不过是错觉)郑玄跟我们很不一样的语言、思考习惯时,笔者都会感到好像自己的常识被颠覆了的震撼,特别过瘾。当然,笔者无意主张先秦或宋以后的研究只有相对较小的意义,只是在表明根据自己特殊条件的个人喜好而已。其实在先秦或宋以后的文献当中,也有很多超出我们想象的内容,正在被学者们挖掘讨论。无论接触什么对象,令我们心动的永远是那些意外的发现。

在此,笔者主张文献学的价值在尽量保留奇异、不好理解的历史文本,并努力探索形成那种文本的理由。因此,也要主张校勘“改正”文本是违背文献学宗旨的行为,还是顾千里“不校校之”才是文献学的正宗思想。笔者过去以为“不校校之”是一种理论认识,后来接触宋代以来每次重新刻版或修补版片,都要有人校改文本,而且越改越糟,无一例外,才知道顾千里也是因为看到太多这种现象,才有“不校校之”的主张。也回想起当年撰写《校勘学大纲》,认为校勘以恢复作者原稿为目标的倪其心老师,到了晚年曾告诉笔者说还是“不校”是对的。笔者曾经参与过《仪礼正义》《礼书通故》《周礼正义》等清末经学著作的部分点校工作,做过不少相当大胆的校改,是因为时代太近,胡培翚、黄以周、孙诒让他们参考过的资料我们基本上都能够核查,他们的思路我们都很清楚,所以认为能够确定他们无意的失误,不妨帮他们修改。同时也认为,若欲了解文献原貌,必须查阅原书,或者至少看影印本。在影印本不可少的前提下,不妨提供方便阅读的点校本。笔者现在仍然认为点校本的意义应该限定为便于查阅的读本,不可以取代原本或影印本。

从文献学的角度看来,“校改”是有百害而无一利的。“百害”是容易导致泯灭文献早期文本的结果,“无一利”是因为你能做的校改,读者自己也都会。想起王文锦老师曾经教导笔者校点古籍,告诫说:“读者比我们高明。”用现在的字形规

范来“改正”字形,用现在通行的古籍版本来“改正”引文,这种“校改”确实很糟糕,所以“不校”应该很容易得到认同。值得注意的是“校之”,这就是我们从文献学的角度尝试理解文本之所以然的努力。校勘就要思考,在不理解与完全理解之间进行探索,这样读书才能引发我们对自己语言、文化、思考习惯的反思,给自己带来无穷的启发。如果缺少这一环节,保存异文就失去意义,抵不过要“改正”的主张。我们要思考那些异文是如何形成的,努力对所有异文赋予意义,让异文“活”起来。我们也不期望自己能对所有异文找出所以然的理由,我们暂时不用担心自己哪一天做到“全然理解”的无趣困境。有意义的是尝试理解的探索过程,生命的价值不会因为最后不可避免的死亡而被否定。这种“校之”的工作,也可以说是“不校”的前提。

四、讽刺与文献学

政治教化要将“正确”的思想传播下去,此时我们不需要反思被传播的思想本身。因此用这种模式,很难产生新的思想,旧有的思想也无法进一步深化。笔者认为人类恐怕需要不断地思考,只有能够孕育发展新思想的社会才有魅力。

最近笔者开始通过日文翻译接触西方著作,最喜爱反复看过的是上举列维–斯特劳斯的《忧郁的热带》,而受过冲击最大的是《格列佛游记》。《格列佛》通常说是讽刺文学,但这种讽刺是在中国、日本都见不到的。中国传统的讽刺,通常都以正确的伦理道德为标准,指出现实政治与此乖离的情况。两边立场都很清楚,不包含任何思想上新鲜的因素。有些人会猜想《格列佛》恐怕也是作者斯威夫特从他自己的政治立场,为了抨击政敌而做。其实《格列佛》的讽刺并非为特定的政治立场服务,而是彻底颠覆世人价值观的尝试。颠覆来颠覆去,最后都描写到人不如畜生的荒唐世界。斯威夫特的文笔有十足的说服力,读者在笑其荒唐的同时,心里不禁嘀咕或许我们的常识才荒唐。通过阅读反复的颠覆,我们的价值观一直被震荡,不得不一次又一次地重新反思自己的价值观。可以说《格列佛》是催促我们思考的绝佳文本。

《格列佛》得以成立的文化,是包含矛盾的世界。笔者怀疑这是西方世界与东方不同的特点所在。例如2011年日本发生严重的核泄事故,至今七年多,大量核污染废物越堆越多无法处理,而日本政府仍不放弃继续推进核发电。别看欧洲现在利用可再生能源做得不错,其实几十年来一直有相关讨论。欧洲发展资本主义,而社会主义也是欧洲的发明。漂亮舒适的皮毛衣物是欧洲设计的,而带头反对用皮毛的也是欧洲。社会容许互相矛盾的议论,经过几十年的漫长讨论,逐渐而不断地形成新的方向,西方这样维持社会发展的活力。反观日本,整体社会都有压制的气氛,例如能源问题,大家都认为跟大资本对着干不会有好结果。少数环保论者批评核发电,而他们平常生活不得不用核发电得来的电力,就被诟骂为“虚伪”。在这种环境里,新的思想都不得不夭折。

东方社会似乎都以和为重,很难长期维持包含矛盾的状态,发展复层思考,也很难有讽刺文化。然而中国有极其丰富的古文献,而且以基本保留古代语言原貌的形式广泛流传,是我们发展自己思考的最佳资源。现在的西方人读《圣经》都读翻译,不像我们的经书是带注的原文。然而我们平常看到的经注文本也经过历代无数次“校正”,所以我们要寻找最早的版本,再看敦煌、吐鲁番的抄本以及日本古钞本,探索唐代文本的原貌。对校不同版本、抄本之间的异文,推论后人如何“校正”旧文,阅读似懂不懂的经注早期文本,思考汉唐的语言、思考习惯,探求郑玄的思路,这对所有关心经学的人来说都是促进反思、活跃思想的重要经验,有如阅读《格列佛》般的提神效用。

五、带着矛盾活出意义

主张“不校校之”的顾千里编辑过多种影刻本,仍然有不少偷偷改字的情况,往往为后人所讥评。笔者认为这很正常,很健康,不能以其矛盾而怀疑他的成就。说到底,影刻也是翻版,并不是机械操作。据原书做影抄本,校对做版样,刻好又校对,全靠主观认知判断。就算现在的影印本,用照相机做图像,计算机排版,图像一般都会经过或多或少的加工,完全靠机器是编不出影印本。在这

种情况下,以保存底本原貌为目的的影印本对照相不够清楚的笔画做一些描修,以不改底本文字为宗旨的影刻本对一些明显的错字进行校改,完全自然。要求完全不加工,是没有自己动手编过书的人才会讲得轻松批评。但如果这样,岂不等于承认古书原貌是无法完全保存,传之永久了吗?是的。笔者相信我们的古籍会逐渐失去原貌,早晚都不免永远无法恢复的命运,正如列维－斯特劳斯说:“这个世界开始的时候,人类并不存在,这个世界结束的时候,人类也不会存在。”(以下引文均出第四十章)他还说:“每一句说出来的话,每一行印出来的文字,都在两个人之间交流信息。在信息被隔绝的时候,各自形成更鲜明的特征结构,随着信息交流的增多,特征结构逐渐被解构,变成越来越相似的平面。”(此据日译转译)每次经过转抄、翻刻,文本都会受到不可避免的改变,长期的趋向是逐渐失去个性,文本越来越通俗庸劣,一直到失去意义。不过,在我们有生之日,我们不会放弃探索古籍早期比后来更美妙的面貌。列维－斯特劳斯也说:“人类除了在开始的时候之外,从来没有能创造出真正伟大的东西。”刻本只有五代、北宋版才最完美,而现在全然亡逸,求其次则南宋初期中央官版,尚有典型,坊本及元明清版本大都不足观。持影印南宋官版,与敦煌、吐鲁番抄本或日本古钞本对校,寻思文本变化之迹,是“不校校之”之“校之”,真正的读书经验,读书之意义所在。顾千里当年没有看到唐钞本的福气,而看宋版书的版面挖修痕迹,推论修改前的文本,说明如何修改才变成现在看到的样子,也是读书精辟的极致。至于编辑出版,流传普及,则与广大爱好者分享自己看到的宝贝,虽然必须秉持“不校”原则,以期不负同好,毕竟是一种义务活动,不得不容许有些便宜行事。说到底,复制品终究无法替代原件,你要确切知道原件真相,只能直接看原件。岛田翰①偶尔写假话,顾千里偶尔顺手改字,笔者只觉亲切,没有什么好批评的。

读书本来有一种理解的循环过程。你不熟悉内容,看书也看不懂;你不看书,又怎么知道那些内容。实际上,我们是通过阅读,不断地调整自己的认知世界,用来提高理解能力。要从版本学的立场鉴定每一种版本的性质,文本性质其实也是很重要的判断依据,尽管我们极力反对用文本臧否评估版本的价值(用这种方法,要得出当代校点本比宋版更有价值的荒谬结论)。人类认识在本质上无法排除主观性,世界这么复杂,我们也只能用有限的词汇和概念去尝试理解。所以我们承认我们主观,但我们也不放弃追求尽量的客观性。

等我们的生命结束,我思考过的世界就不复存在了。就我个人而言,一切因我的生存而有意义,十年之后会无影无踪。做客观文献文化史的探索,也不是因为有其客观性而有意义,而是因为这种探索能激发自己的思考才有价值。《忧郁的热带》里面有很多推论、猜想被后来的人类学家们证实为错误,而这丝毫不降低此书的价值。具体观点的对错,根本不是问题,所以我们才如此欣赏郑玄、刘炫、贾公彦、杨复、顾千里他们的遗文。

列维－斯特劳斯说:“从人类开始呼吸开始进食的时候起,经过发现和使用火,一直到目前原子与热核的装置发明为止,除了生儿育女以外,人类所做的一切事情,就只是不断地破坏数以亿万计的结构,把那些结构支解分裂到无法重新整合的地步。”恐怕就是因为如此,笔者认为人类对“生命”有莫名的爱惜。在这一切走向解构平均化的世界当中,我们看到形成结构的情况会很兴奋,看到山,看到浪涛,看到矿物结晶都会兴奋,好像那些东西都有生命似的。看到动植物自然也很兴奋,甚至认为是奇迹,因为我们都知道生命不能维持很久。动植物死亡,组织会腐烂,最后都变成无机物质。反言之,生命寓于有机体,有结构,有个性,有意义。人类除了生儿育女之外,还种植物,养动物,创造各种艺术,也出于抵制虚无平均化,出于对生命亦即意义的渴望。我们的文献学要保护早期文献的异文,抵制校改,然后通过研读来给那些异文赋予“意义”,欣赏其中的“生命”。笔者认为文献学是一种艺术,也是本于人类本能的一种事业。

(责任编辑　郑　园)

① 岛田翰(1879－1915),字彦桢,日本汉学家,著有《古文旧书考》。